139 | juin 2016
Les Fatimides et la Méditerranée centrale Xe-XIIe siècles
Première partie

L'ibadisme maghrébin en contexte fatimide (début Xe-milieu XIe siècle)

Cyrille Aillet

p. 127-146

Peu explorée, la littérature ibadite éclaire autrement l'histoire du Maghreb. On y puisera ici un témoignage sur l'impact de l'instauration par les armes du califat fatimide en 909. Dans le récit collectif qui germe en milieu ibadite après les événements, cette date possède toute la portée symbolique d'un basculement temporel majeur. Le temps béni des imams de Tāhart, garants de la libre manifestation de la doctrine (*ẓuhūr*), cède la place au règne des « tyrans ». Au berceau fédérateur de l'imamat se substitue l'archipel des communautés éparses, enveloppées dans le secret (*kitmān*) qu'impose la cohabitation avec des pouvoirs impies, dont les persécutions produisent une cohorte de « martyrs ». C'est ainsi, tout du moins, que l'on peut condenser la trame narrative qui s'impose définitivement au XIIe siècle parmi les représentants de ce courant de l'islam, désormais de plus en plus marginalisé. Aujourd'hui, ses héritiers perpétuent ce regard jeté sur le passé.

Au prisme de l'ibadisme, l'avènement des Fatimides nourrit tout d'abord une mémoire de la chute – représentation collective apologétique autant que nostalgique. Cette vision est complétée par le thème des résistances animées par les fidèles face aux nouveaux maîtres de l'Ifrīqiya. On croise alors une figure de proue de la rébellion, Abū Yazīd, qui sut opposer au projet califal ismaïlien une autre forme de prosélytisme, puissamment empreinte de cet idéal d'un pouvoir ascétique et collégial qui imprègne tant les courants que l'on qualifie, faute de mieux, de « kharijites ». Pourtant, la figure énigmatique de « l'Homme à l'Âne » constitue, pour les chiites comme pour les ibadites, un anti-modèle. Ces derniers tentèrent donc de mettre en avant une autre révolte, qu'ils tenaient en revanche pour légitime, celle de Bāghāya en 969. Un épisode isolé, noyé dans le flot des événements – et à juste titre, puisqu'il manifeste surtout, de la part de l'orthodoxie qui allait triompher dans l'ibadisme, une stratégie de contournement de la geste héroïque incarnée par le leader schismatique Abū Yazīd. Mieux, cet essai pour produire une contre-mémoire de la résistance lève le voile sur une autre réalité : la cohabitation avec le pouvoir ismaïlien et le redéploiement de l'ibadisme en direction des espaces sahariens. Un processus qui, avec la fondation du Caire en 969, donna une nouvelle impulsion au commerce panafricain. L'émancipation des épigones zirides et hammadides au cours du XIe siècle, et, de façon irrévocable, dans les années 1040, orienta les ambitions de ces dynasties locales vers les terres de l'intérieur, et inaugura de nouvelles tensions qui s'intensifièrent avec l'arrivée des nomades hilaliens. Dans la micro-histoire communautaire, une nouvelle perte

symbolise ce tournant : l'assaut de la localité fortifiée de Qalʿat Darjīn dans le Djérid par les troupes de Ṣanhāja en 440/1048-9.

Les sources ibadites constituent donc un complément utile à l'étude de la phase maghrébine du califat fatimide, notamment dans ses rapports avec les populations rurales de l'hinterland, mais également avec Djerba, une île massivement acquise à l'ibadisme. Par ailleurs, le cas ibadite est révélateur des stratégies fatimides de domination des populations maghrébines et de négociation avec les élites locales. Dans un article encore inédit, Paul Walker (à paraître) s'est attaché à récolter dans les textes fatimides des informations sur les relations avec l'ibadisme maghrébin. Le présent travail, qui complète les informations déjà recueillies par V. Prevost (2008), constitue l'autre volet du diptyque. Il s'appuie principalement sur les *siyar* ibadites, ces compilations qui mêlent récit historique et biographies d'oulémas (*mashā'ikh*), mais contiennent aussi des séquences consacrées à des questions de droit et de dogme. Nous n'avons pas mentionné systématiquement les sources sunnites, mieux connues, et notre moisson est de toute manière provisoire. Ainsi le dépouillement des sources juridiques, des traités de théologie et de polémique interreligieuse ibadites, s'il n'a encore livré que de maigres résultats, devra être complété. On peut en effet soupçonner qu'il y eut aussi, dans ce domaine, une réponse au défi que représentait le chiisme pour les « gens de la Cause » (*ahl al-daʿwa*).

La « chute de Tāhart » : au cœur d'un imaginaire collectif

Au début du x^e^ siècle, avant la révolution fatimide, l'ibadisme était puissamment installé parmi les populations berbères sédentaires ou semi-nomades du Maghreb, entre le golfe de Syrte et Tāhart, sur les hauts plateaux occidentaux au sud-ouest de l'Oranie. Tenu en respect par les Aghlabides depuis leur victoire sur les Nafūsa à Mānū en 283/896 (Prevost, 2012), sa présence faiblissait dans les régions côtières de Tripolitaine. En revanche, elle se maintenait vigoureusement dans la dorsale montagneuse du Djebel Nafūsa et du Djebel Demmer, jusqu'au territoire des Māṭmāṭa au sud de Gabès (Hassen, 2012). Plus au sud, les oasis ibadites de Qaṣṭāliyya – le nom générique donné à la région des chotts, du Djérid et du Nafzāwa – faisaient encore partie de l'aire politique rustamide. Dans l'orbe des Aghlabides se trouvaient aussi des régions de forte implantation ibadite, telle que l'île de Djerba, un bastion principalement acquis aux sectes schismatiques et qui jouissait d'une grande autonomie (Love, 2013). À Kairouan même et dans sa région, l'ibadisme possédait encore des assises.

Avant même la conquête fatimide, la composante ifrīqiyenne, elle-même morcelée, avait commencé à se détacher de la domination politique des Rustamides. La dynastie de Tāhart avait été affaiblie au cours du IX^e^ siècle par des schismes politico-religieux, dont le plus puissant était le courant des Nukkār, illustré plus tard par Abū Yazīd. Après le règne de Muḥammad Abū l-Yaqẓān b. Aflāḥ (254/868-9 à 281/894-5), célèbre pour son traité sur le caractère créé du Coran, des querelles internes avaient éclaté au sein de la famille régnante. Le fils et successeur de l'imam, Yūsuf Abū Hātim, fut ainsi renversé par son oncle Yaʿqūb b. Aflāḥ avant de reprendre la capitale en 282/895-6. De sorte que Tāhart ne contrôlait absolument pas un territoire unifié politiquement, mais plutôt une confédération de populations qui acceptaient le versement de l'impôt et l'autorité

religieuse de l'imam. L'État rustamide ne fonctionnait pas selon un modèle centralisé, mais regroupait plutôt un réseau de communautés rurales ou pastorales autonomes. Dans ces conditions, il est par exemple très difficile de préciser quelle autorité il exerçait au début du Xe siècle sur le Maghreb central, où l'on sait que l'ibadisme, lui-même fractionné, était bien représenté dans les Aurès, le Hodna ou les Zibān (Amara, 2012). À cette époque, il commençait aussi à se répandre dans les oasis du nord du Sahara algérien actuel : oued Souf, oued Rīgh et bassin de Ouargla (Wārjlān). Cette dernière région, par exemple, entretenait des relations avec Tāhart où l'un de ses premiers oulémas avait été formé à la fin du IXe siècle, mais conservait apparemment une grande autonomie. La prise de Tāhart par les troupes du *dāʿī* Abū ʿAbd Allāh en 293/909 acheva de démanteler ce système complexe en ruinant l'unique pôle qui en assurait l'articulation politique.

Le Mahdī en pays berbère : trajectoire de fuite ou entreprise politique ?

L'évocation des origines du mouvement fatimide et la relecture des événements qui aboutirent à la chute de l'imamat occupent une place importante dans la littérature ibadite. Un cycle narratif est même consacré à ʻUbayd Allāh, dont les prétentions au califat sont opposées aux valeurs politiques défendues par l'ibadisme. On le constate tout particulièrement dans le récit de son étrange périple vers l'ouest, de Tripoli à Sijilmāsa, qui s'enrichit d'étapes et de détails inconnus des autres sources.

Ce voyage se déroule en effet sur des terres familières à nos auteurs. À Tozeur tout d'abord, dont les populations, visiblement hostiles, sont dépeintes avec condescendance par les sources fatimides (al-Qāḍī al-Nuʻmān, *Iftitāḥ* : 125-6 ; Canard, 1973 : 296-302 ; Prevost, 2008 : 119-21). Abū Zakariyyā' al-Wārjlānī, qui écrit dans le bassin de Ouargla à la charnière du XIe et du XIIe siècle, et contribue puissamment à fixer les grandes lignes de la *memoria* ibadite, affirme pourtant que les Fatimides avaient prévu de s'implanter dans le Djérid. Attiré en ces lieux par une prédiction – une de plus – qui lui annonçait que cette région serait le siège de sa *dawla*, le Mahdī aurait cependant rapidement déchanté, car il n'aurait trouvé à Tozeur que des négociants (*aṣḥāb ḥawānīt*) à qui il manquait « la parure de la domination » (*zaynat al-mulk*) et la « belle apparence du pouvoir » (*hay'at al-sulṭān*), c'est-à-dire l'élan guerrier sur lequel il comptait s'appuyer. Une façon pour l'auteur d'affirmer que l'ibadisme, quiétiste et hostile à l'autocratie califale ne pouvait constituer un terreau pour le chiisme (Abū Zakariyyā', "Chronique" : 158-9 ; Le Tourneau et Idris, 1960-2 : 339-40).

La deuxième étape est totalement absente des sources sunnites et chiites. Il s'agit du passage du futur calife à Wārjlān, qui constituait effectivement une halte pour les marchands qui se rendaient dans le Tafilelt à travers le désert. Ce récit donne l'occasion aux auteurs ibadites de prendre leur revanche sur les événements à venir. En effet, le leader messianique n'est pas le bienvenu parmi la population de l'oasis, qui lui inflige même un traitement humiliant (Abū Zakariyyā', "Chronique" : 159-60 ; Le Tourneau et Idris, 1960-2 : 340-1) :

Quand on le vit, les gens le prirent en dérision et s'en moquèrent, disant : « C'est l'homme qui est arrivé d'Orient pour s'emparer du pouvoir ». Puis ils lui crachèrent à la figure et le fouettèrent à coups de lanières de cuir (*ʻurūq*).

Suit un dialogue plaisant où ʻUbayd Allāh demande aux habitants le nom de leur *shaykh*. Ils lui rétorquent : « Personne (*ghayār*) ». Puis à la question : « Où se trouve sa demeure ? », ils répondent : « Elle a changé (*taghayyarat*) ». Il conclut cependant erronément que « leur *shaykh* s'appelle Ghayār » et qu'il « habite à Taghyārt ». À l'humiliation rituelle de l'adversaire, s'ajoute l'opposition entre les conceptions hiérarchiques du futur « tyran », qui recherche vainement qui dirige cette population, et l'égalitarisme relatif mis en pratique par cette communauté oasienne.

Après cet affront, le leader clandestin atteint enfin Sijilmāsa, où il s'installe en tout anonymat chez un habitant. Abū Zakariyyā' rajoute cependant à cette version, bien connue des textes habituellement convoqués (al-Qāḍī al-Nuʻmān, *Iftitāḥ* : 125-6 ; Canard, 1973 : 302-5 ; Ibn ʻIdhārī, *K. al-bayān* : 152-3), une anecdote édifiante. Une nuit, le propriétaire de la maison rêve que son hôte s'est transformé en un énorme serpent (*thaʻbān*). Il accepte l'explication de l'intéressé, qui y voit l'annonce de la venue prochaine d'un roi qui règnera sur l'Orient et l'Occident, alors qu'il s'agit d'un indice sur la nature maléfique de ses ambitions. La suite, surtout, est intéressante, car le récit du chroniqueur ibadite diverge considérablement de la narration produite en milieu fatimide, et reprise par les sources sunnites. Celle-ci, rappelons-le, prétend qu'au cours de ses quatre années (905-909) à Sijilmāsa, le dirigeant chiite aurait réussi à dissimuler sa véritable identité tout en se gagnant les bonnes grâces de l'imam al-Yasaʻ b. Midrār (270/882-296/909). L'incohérence de cette présentation des faits ne semble pas avoir troublé les commentateurs (Halm, 1996 : 91-3 ; Hamdani, 2006 : 17). Non seulement le Mahdī serait resté informé de l'évolution de la situation en Ifrīqiya grâce aux messagers que lui envoyait Abū ʿAbd Allāh, mais il aurait reçu de l'argent par les mêmes moyens. Son identité est finalement dévoilée par une lettre adressée au prince midrāride par l'émir de Kairouan, Ziyādat Allāh, ou par le calife abbasside en personne selon d'autres sources. Craignant pour la vie de son leader, Abū ʿAbd Allāh envoie cent hommes déguisés en marchands pour assassiner le prince de Sijilmāsa, mais la mission échoue (al-Qāḍī al-Nuʻmān, *Iftitāḥ* : 106). Le Mahdī est donc arrêté et emprisonné, ou placé en résidence surveillée selon d'autres témoignages. Il n'est délivré, avec son fils et ses proches, qu'après la conquête de la ville par les troupes du *dāʿī* et la fuite du prince midrāride, qui finit par être arrêté et exécuté (al-Qāḍī al-Nuʻmān, *Iftitāḥ* : 196-7 ; Canard, 1973 : 308 ; Ibn ʻIdhārī, *K. al-bayān* : I, 153).

Or, la lecture d'Abū Zakariyyā' est tout autre (Abū Zakariyyā', "Chronique" : 160-1 ; Le Tourneau et Idris, 1960-2 : 341-2). Selon lui, ʻUbayd Allāh aurait complété à Sijilmāsa sa formation dans les domaines du droit, des sciences religieuses et de la lecture du Coran. Il serait devenu si connu, sur place, que le souverain al-Yasaʻ b. Midrār l'aurait nommé vizir. Bien plus, à la mort de l'imam, placée ici avant la date traditionnelle de 296/909, la population ayant proposé à ʻUbayd Allāh de prendre la tête du gouvernement, il aurait accepté tout en redoutant l'indocilité des habitants. Bien loin d'avoir été captif, le Mahdī aurait donc pris le contrôle de la ville, entamé la conquête de la région et même attaqué Fès, avant d'ordonner à Abū ʻAbd Allāh de venir le rejoindre. Dans une scène qui prend le contrepied des récits fatimides, lesquels insistent sur la joie des

retrouvailles avec le Mahdī, on voit ici les Kutāma accepter à contrecœur l'autorité de ce nouveau dirigeant, et rejoindre ses troupes à l'extérieur de Sijilmāsa (Abū Zakariyyā', "Chronique" : 163-3 ; Le Tourneau et Idris, 1960-2 : 344-6). Le siège de la ville et l'exécution du prince midrāride ne sont pas mentionnés. Bien au contraire, la dynastie locale se trouve accusée d'avoir protégé le mouvement fatimide naissant. Au XIII^{e} siècle, al-Darjīnī, qui avait consulté la somme historique du Kairouanais al-Raqīq, se rapproche beaucoup plus de la vulgate historique. Il ne touche mot de la captivité du leader chiite à Sijilmāsa, mais se contente de dire qu'il fit appel à son lieutenant après que ce celui-ci eut soumis l'Ifrīqiya (al-Darjīnī, *K. ṭabaqāt al-mashā'ikh* : I, 91-4).

Étrangement, cette voix discordante n'a jamais été prise en considération. Elle sème pourtant le doute sur l'un des épisodes les plus opaques de la geste des origines du mouvement. En effet, pourquoi celui qui est présenté comme le chef secret d'une secte somme toute bien organisée, se serait-il jeté dans la gueule du loup en s'aventurant, presque seul, dans les terres affiliées au kharijisme ? On connaît la réponse des sources : poursuivi par les agents du régime aghlabide, il aurait dû fuir incognito, déguisé en marchand. Or, il est bien évident qu'il n'était pas nécessaire de s'enfoncer si loin en pays berbère pour leur échapper. De plus, il n'était pas impossible pour lui de rejoindre ses coreligionnaires en Petite Kabylie en passant par le Maghreb central, qui échappait largement au contrôle de Kairouan comme à la mainmise de Tāhart. Par ailleurs, comment croire qu'un leader de cet acabit, reconnu partout où il passait comme un grand prince, selon le cadi Nu'mān (*Iftitāḥ* : 126), ait pu se dissimuler si longtemps à Sijilmāsa, tout en maintenant des liens avec ses partisans ? Quel crédit porter à ces lettres venues de Kairouan ou de Bagdad, deux métropoles théoriquement hostiles aux Midrārides ? Que penser de cette captivité si accommodante ? Enfin, compte-tenu du caractère très contradictoire des récits sur cette question, que peut-on reconstituer des relations entre les Fatimides et les Midrārides, dont il faut rappeler qu'ils survécurent sans encombre à la conquête fatimide, contrairement aux Rustamides ?

La *lectio* ibadite suggère, sinon des réponses – car il faudrait poursuivre l'enquête –, du moins des pistes. Pour Abū Zakariyyā', le périple de 'Ubayd Allāh ne devait rien au hasard : il répondait au contraire à un projet politique précis, qui consistait à tenter de convaincre les populations berbères de se soulever et d'adhérer à la *da'wa* des Ismaïliens contre Kairouan, leur ennemi séculaire. On sait que l'ismaïlisme était implanté depuis longtemps dans le Djérid (Prevost, 2008 : 113-7). Cependant, selon Abū Zakariyyā', l'effort prosélyte du Mahdī n'aurait pas porté ses fruits en terre ibadite, mais aurait partiellement abouti à Sijilmāsa, en milieu soufrite. Il y aurait donc eu au moins deux foyers de propagande ismaïlienne au Maghreb, foyers connectés tout en étant autonomes, et la*da'wa* fatimide aurait été bien plus active et diffusée que ne le laissent supposer les péripéties sur l'isolement du Mahdī. L'image de ce dernier se trouve d'ailleurs modifiée sous le regard des sources ibadites : en effet, il perd son rôle passif pour devenir un acteur à part entière de l'effort de dissémination du mouvement. Les sources ibadites suggèrent que la cellule constituée en pays Kutāma ne s'était soumise à son autorité qu'avec réticence, ce qui est une manière d'annoncer l'assassinat d'Abū ʿAbd Allāh deux ans plus tard, épisode qu'Abū Zakariyyā'

raconte en détail (Abū Zakariyyā', "Chronique" : 166-7 ; Le Tourneau et Idris, 1960-2 : 346-7). Le témoignage de cet auteur pose bien sûr plus de questions qu'il n'offre de certitudes, car comment croire que l'imam de Sijilmāsa, héritier de la mouvance kharijite, ait accueilli et protégé le leader d'une secte qui lui était normalement hostile ? Quel intérêt pouvait-il tirer d'un tel compromis ? À moins que ce récit ne soit l'indice d'une prise de contrôle partielle de la région par les Ismaïliens ? Faute d'éléments supplémentaires, nous en sommes réduits à des conjectures, mais cette construction historiographique éclaire les zones d'ombre de la version commune, qu'elle nous incite à revisiter.

Mémoire de la ruine

Des échos plus assourdis nous parviennent du séjour d'Abū ʿAbd Allāh parmi les Kutāma à Tāzrūt et Īkjān. Cette dernière place-forte, située dans le massif des Babors près de Mīla (Brett, 2001 : 89) donne son nom au propagandiste fatimide, que les sources ibadites appellent simplement « al-Ḥijānī » ou « al-Kijānī ». Abū Zakariyyā' note au passage que, de son vivant, cette région conservait encore des enclaves chiites, notamment dans la forteresse de Ḥalāba (Abū Zakariyyā', "Chronique" : 158-9 ; Le Tourneau et Idris, 1960-2 : 339-40 ; al-Darjīnī, *K. ṭabaqāt al-mashā'ikh* : I, 92).

Alors que la chute de l'émirat aghlabide n'intéresse pas les sources ibadites, la prise de la capitale rustamide par les troupes du missionnaire en chef, parties de Kairouan pour rejoindre Sijilmāsa en juin 909, constitue l'acmé du récit (Abū Zakariyyā', "Chronique" : 163 ; Le Tourneau et Idris, 1960-2 : 343-4). À l'inverse, les écrits fatimides passent sous silence cet événement – le conflit se prolonge en effet sur le terrain de la mémoire ! Ibn ʿIdhārī (*K. al-bayān* : I, 153) nous le confirme : la ville serait tombée sans coup férir, après que le leader chiite eut obtenu un laisser-passer (*amān*) pour traverser son territoire. L'imam Yaqẓān b. Muḥammad (294/906-7 296/909) lui aurait même rendu visite, à l'extérieur de l'enceinte, sans se douter qu'il courait à sa perte. Comme c'est souvent le cas, la ruine de l'État est expliquée par ses divisions internes (Nègre, 1969 : 18-20). Des divisions religieuses en premier lieu : Abū Zakariyyā' accuse en bloc les malikites, les chiites, les soufrites et les wāṣilites (muʿtazilites) d'avoir voulu la ruine des « Persans » (*imārat al-Furs*). De fait, la fin du récit d'Ibn al-Ṣaghīr, chroniqueur de l'histoire de Tāhart entre le VIII^e^ et le début du X^e^ siècle, insiste sur l'ébullition religieuse qui régnait alors dans la cité des Rustamides, où s'affrontaient des prédicateurs de diverses obédiences, y compris chiites (Ibn al-Ṣaghīr, *Akhbār* : 363-5 ; Dangel, 1977 ; 162). Des divisions internes à la dynastie, enfin, qui éclatèrent après la mort d'Abū l-Yaqẓān en 281/894-5. Son successeur, Yūsuf Abū Hātim, fut destitué une première fois au profit de son oncle Yaʿqūb b. Aflaḥ, avant de reprendre le pouvoir mais de périr assassiné par le parti de son frère Yaqẓān en 294/906-7 (Dangel, 1977 : 158-62). Cette crise intestine d'une violence inédite constituerait la toile de fond des événements qui se déroulèrent deux ans plus tard. Selon Abū Zakariyyā', la famille du souverain assassiné – en la personne de sa fille Dūsrā – aurait fait du chef chiite le bras armé de sa vengeance. Les paroles lancées par celui-ci au dernier souverain rustamide font porter la responsabilité de la mort du lignage à ses héritiers dévoyés :

Ainsi, vous assassinez votre émir, vous lui arrachez le pouvoir (*mulk*) et éteignez la lumière de l'islam, et après cela, vous vous livrez à nous sans combattre et sans soutenir de siège !

La faute explique la chute... Cette légende n'est pas sans rappeler celle qui attribue la conquête d'al-Andalus à une femme, la fille du roi déchu Witiza, violée par Rodrigue. Sauf qu'ici Dūsrā promet de s'offrir au conquérant, avant de disparaître, ce qui déchaîne sa fureur. Abū Zakariyyā' est un habile façonneur de mémoire, et il va puiser dans la réserve sans fond d'un imaginaire historique largement partagé. La métaphore de l'agression sexuelle continue à être filée dans le récit de la prise de la ville, puisque le chiite, après être entré dans la ville, la « tire du sommeil » (*nahabahā*) et « s'attaque à son honneur » (*antahaka ḥurmatahā*). Le terme de *ḥurma* désigne aussi les femmes de la famille, dont l'honneur est sacré.

La tradition lettrée retiendra aussi de ces événements la disparition d'un trésor encore plus précieux aux yeux des ibadites : la science des anciens, le *ʿilm* patiemment collecté en Orient et amassé génération après génération par les imams (Baḥāz, 2010 : 345-6). Abū Zakariyyā' évoque un minaret rempli de livres – une façon de rappeler que le savoir est la matrice même de la religion – que l'intrus fait vider pour ne garder que les ouvrages profanes, ceux qui concernent la royauté, c'est-à-dire un pouvoir impur (*mulk*), et le calcul astronomique (*ḥisāb*). Quant aux livres de religion, ils partent en fumée... Citant le témoignage des oulémas de son temps, al-Darjīnī conclut qu'il ne resta pas une seule trace de ce qu'il appelle le *dīwān Tāhart*, la « collection rassemblée à Tāhart » (al-Darjīnī, *K. ṭabaqāt al-mashā'ikh* : I, 95 ; al-Wisyānī, *Siyar* : I, 235). La relecture du passé par les auteurs ibadites des XIX^e^-XX^e^ siècles identifiera ces collections à une bibliothèque unique, surnommée par ʿAbd Allāh b. Yaḥya al-Bārūnī (m. 1913) la « bibliothèque immaculée » (*al-maktaba al-maʿṣūma*) pour en faire une sorte d'équivalent local de la « Maison de la Sagesse » de Bagdad – tout du moins telle qu'on se la figurait. Un autre grand mémorialiste de cette école, Muḥammad ʿAlī Dabbūz (m. 1981), ira jusqu'à y compter 300 000 ouvrages, soit autant ou presque que dans la fameuse bibliothèque d'al-Ḥakam II à Cordoue ! (Baḥāz, 2010 : 347).

De même que la chaîne de transmission du savoir est brutalement coupée, le lignage de l'imamat est volontairement éradiqué par Abū ʿAbd Allāh, bien que les sources fatimides passent sous silence ce fait majeur de l'histoire des vaincus. Darjīnī précise qu'après être entré dans la ville (al-Darjīnī, *K. ṭabaqāt al-mashā'ikh* : I, 95) :

Il tua les Rustamides, membres de la Maison de l'imamat (*bayt al-imāma*), ainsi que tous les gens liés au pouvoir (*ahl al-mulk*), et il extermina les épouses du souverain (*al-ḥarth*) et ses enfants (*al-nasl*). L'imamat fut déraciné par la mort de l'imam Yūsuf – que Dieu le bénisse – et de son escorte, puis par les meurtres qui suivirent l'entrée dans la ville.

Selon Ibn ʿIdhārī, le *dā'ī* chiite envoya les têtes de ses ennemis à son frère Abū l-ʿAbbās, qui gardait Kairouan, et les cent trente années de règne des Rustamides prirent fin (Ibn ʿIdhārī, *K. al-bayān* : I, 153).

Au XII^e^ siècle, cette rupture historique fut intégrée à la théorie des quatre « états » de la religion, les *masālik al-dīn* : « manifestation » (*ẓuhūr*),

« défense » *(difā'*), « secret » (*kitmān*) et « sacrifice » (*shirā'*). Illustrée en particulier par les écrits théologiques d'Abū Ya'qūb al-Wārglānī et de son disciple Abū ʿAmmār ʿAbd al-Kāfī, cette représentation de l'histoire communautaire aurait cependant été formulée dès la fin du X^e^ siècle par le Djerbien Abū Zakariyyā' Fayṣal b. Abī Miswār (Gaiser, 2010 : 211). Une périodisation émergeait, qui faisait de la chute de Tāhart le début, pour l'ibadisme maghrébin, de la « dissimulation » de la doctrine face à un environnement hostile. Il serait intéressant de suivre sur le long terme, et jusque dans l'imaginaire collectif, l'influence de cette représentation du passé. Notons dès à présent que, jusqu'à nos jours, les membres de cette école religieuse expliquent par exemple l'absence de minbar dans leurs mosquées par la disparition de l'imamat rustamide, qui rendit inutile la pratique de la *khuṭba*. Plusieurs fois aussi, nous avons entendu dire que l'histoire collective s'était en quelque sorte éteinte après la chute de Tāhart, cédant la place à l'émiettement des vies édifiantes compilées dans les *siyar*, et cela jusqu'à la renaissance du XIX^e^ siècle, véritable *nahḍa* ibadite.

Cénotaphe pour un lignage fantôme

Un récit compensatoire, réparateur, fut cependant produit afin de ménager tout de même une forme de continuité entre l'âge d'or de Tāhart et l'ère menaçante des « tyrans ». Il fut en effet établi que le glorieux lignage des Rustamides ne s'était pas tout à fait éteint et que Ya'qūb b. Aflāḥ, écarté du pouvoir en 286/900, avait pu se réfugier dans le bassin de Ouargla avec son fils. Au prix d'une certaine incohérence (Dangel, 1977 : 164-6), Abū Zakariyyā' le décrit même fuyant Tāhart avec les siens, qu'il était pourtant censé avoir dû quitter plusieurs années auparavant (Abū Zakariyyā', "Chronique" : 178-81 ; Le Tourneau et Idris, 1960-2 : 357-60 ; al-Shammākhī, *K. al-siyar* : II, 545-6). Toujours est-il que la tradition ouarglie allait faire de lui le dernier « imam » de Tāhart, un « reliquat de la famille rustamide » selon al-Darjīnī (*K. ṭabaqāt al-mashā'ikh* : I, 97). Son installation dans l'oasis faisait de cette région l'héritière de la cité rustamide, le nouveau berceau des élus. Sa renonciation à l'imamat, qui lui fut offert par les habitants, illustrait l'entrée dans une nouvelle ère, celle de la guidance collective des fidèles par les *'azzāba*, l'élite religieuse ibadite. Symbole contradictoire de l'abandon de l'imamat et de sa survie en tant que modèle idéal, sa tombe attira les visites pieuses au moins dès le XI^e^ siècle. Lieu de sépulture ou cénotaphe, qu'importe, les visiteurs viennent toujours se recueillir sur son emplacement présumé, signalé aujourd'hui, au sud des ruines de Sedrata, par une maçonnerie de béton grossier coiffée d'un vieux baril rouillé (Aillet et Gilotte, 2012). La tradition mozabite veut toutefois que la présence des imams ait aussi irradié le dernier bastion de la secte : les derniers descendants des Rustamides seraient en effet enterrés au cimetière de Ghardaïa.

La mémoire des résistances

Plus au nord, le califat naissant affirme toutefois son hégémonie sur une grande partie des territoires ibadites. Les auteurs de cette obédience nous informent sur les conquêtes entreprises autant que sur les résistances locales, qui alimentent une martyrologie communautaire.

Une revanche symbolique : le siège de Wārjlān

L'épisode le plus obscur, car il n'est mentionné par aucune autre source, est l'attaque qui aurait été lancée contre Wārjlān, dans le sillage du retour des troupes

vers l'Ifrīqiya en 297/910. Ici encore, la version d'Abū Zakariyyā' fait foi. Selon lui, la principale autorité religieuse de l'oued, Abū Ṣāliḥ Jannūn b. Yamriyān aurait ordonné aux habitants d'incendier la Grande mosquée, d'évacuer la ville et de se réfugier sur la Gāra Krīma, une gigantesque table rocheuse qui domine la vallée à 80 m de hauteur au sud et dont on peut aujourd'hui encore constater les qualités défensives. Suit la description pittoresque du siège de cette hauteur par les cavaliers zénètes, finalement découragés par le stratagème d'un juif qui leur fit croire que la garnison disposait de réserves d'eau inépuisables. Les assaillants repartirent donc avec comme seul butin un œuf d'autruche rempli d'orge, évocateur de la sobriété de la population (Abū Zakariyyā', "Chronique" : 164-6 ; Le Tourneau et Idris, 1960-2 : 344-6). Ce récit agit comme une revanche symbolique sur la prise de Tāhart, mais il est difficile d'en mesurer la fiabilité. Y eut-il vraiment une tentative d'implantation fatimide au-delà des oasis des Zibān et du Djérid, plus au nord ? On peut bien sûr penser à une stratégie de contrôle des nœuds du commerce transsaharien, mais Wārjlān n'était encore, à cette époque, qu'un relais mineur en comparaison du carrefour de Sijilmāsa.

La *fitna* d'Abū Yazīd

Hormis l'allusion à un raid punitif lancé dès 909-910 contre Tozeur (Abū Zakariyyā', "Chronique" : 165 ; Le Tourneau et Idris, 1960-2 : 346), nos sources se montrent assez évasives sur les conflits entre le pouvoir fatimide et les populations rattachées à l'ibadisme (voir toutefois Prevost, 2008 : 132-4). Tāhart semble complètement disparaître de leur champ de vision, et c'est en croisant les témoignages d'auteurs maghrébins, andalous et orientaux que nous avons pu documenter les révoltes, soutenues par les Omeyyades, qui secouèrent la ville à trois reprises au X^e^ siècle, impliquant peut-être encore des populations kharijites (Aillet, 2010 : 57).

Une fois passé le choc de la conquête fatimide, les auteurs ibadites semblent toutefois se préoccuper davantage des divisions internes à leur doctrine que de l'attitude du pouvoir chiite. En effet, il faut avoir à l'esprit que l'ibadisme de cette époque est fractionné en plusieurs chapelles. Face à l'orthodoxie « wahbite », héritière des imams de Tāhart, s'étaient dressés dès le IX^e^ siècle des groupes rivaux, dont le plus puissant était le schisme des Nukkār, bien implanté, et parfois majoritaire, dans le Djebel Nafūsa, à Djerba, dans le Djérid, dans les Aurès, et jusque dans certaines oasis du nord du Sahara (Prevost, sous presse). Cette rivalité ne se limitait pas à des joutes théologiques : on en venait parfois aux mains, ou aux armes, et la chronique des X^e^-XI^e^ siècles est remplie de ces conflits locaux. Il faut donc se figurer qu'aux yeux des oulémas wahbites, ces « schismatiques » (*ahl al-khilāf*) ne représentaient pas nécessairement un danger moindre que le pouvoir fatimide.

C'est dans cette logique d'affrontement interne que l'on peut comprendre pourquoi les mémorialistes ibadites se montrent aussi hostiles à Abū Yazīd. Avant d'être reconnu comme l'artisan d'un soulèvement qui faillit triompher du califat chiite, celui-ci représentait pour l'orthodoxie wahbite une menace sans précédent, car l'ampleur de son mouvement, animé d'accents messianiques, rejetait ses rivaux dans l'obscurité. Le succès de son entreprise eût signifié le triomphe de la doctrine

dont il était le flambeau. C'est pour cette raison qu'Abū Zakariyyā' dresse de lui un portrait à charge, puisant très largement dans le lexique de ses adversaires (Abū Zakariyyā', "Chronique" : 168-177 ; Le Tourneau et Idris, 1960-2 : 347-54 ; al-Darjīnī, *K. ṭabaqāt al-mashā'ikh* : I, 97-105). Il est ainsi comparé à Shaddād ibn ʿĀd et à Pharaon, personnifications coraniques de l'orgueil et de la tyrannie, dont la toute-puissance sera anéantie par Dieu. Cet « ennemi de Dieu » (*ʿadū Allāh*) ne mène pas une juste révolte, mais une « révolution » (*thawra*) dispendieuse en vies humaines. Ne lui attribue-t-on pas la destruction de 30 000 villages ? Inspiré par le démon, il viole les femmes et déflore chaque nuit quatre vierges ! Abū Yazīd est même qualifié par les sources wahbites de « kharijite », le terme appliqué aux ibadites par leurs adversaires. Ses excès s'apparentent à ceux de Nāfiʿ b. al-Azraq, le chef de la secte azraqite dont l'ibadisme s'est démarqué dès le VIII^e^ siècle.

Inutile de revenir en détail sur les faits eux-mêmes, très bien remis à jour récemment (Chapoutot-Remadi, 2007 ; Prevost, 2008 : 134-46). Le tableau qui nous est dressé de la géographie de l'insurrection est en revanche intéressant pour notre propos. Elle correspond en grande partie, semble-t-il, aux lieux d'implantation du nukkārisme. Issu d'une famille du Djérid, Abū Yazīd ne réussit toutefois pas à obtenir l'appui militaire des Banū Darjīn, le groupe le plus puissant de Qasṭāliyya, dont la forteresse se trouvait à deux jours de marche au sud de Tozeur et qui pouvait aligner, au dire du chroniqueur ouargli, plusieurs milliers de cavaliers (18 000 selon Abū Zakariyyā', 8 000 selon al-Darjīnī, quelques milliers selon Ibn Khaldūn). Il trouva donc refuge dans les Aurès, où il semble avoir recruté ses principaux soutiens. Ses premiers succès contre l'armée fatimide lui permirent de rallier une partie des Mazāta, des Berbères majoritairement ibadites, établis principalement en Tripolitaine et en Ifrīqiya (Ibn Khaldūn, *Le livre des exemples* : 175).

Ces coalitions étaient toutefois très hétéroclites et mouvantes, puisqu'al-Faḍl b. Abī Yazīd, qui poursuivit la lutte de son père après la mort de celui-ci, aurait réussi à réunir 30 000 hommes – les chiffres sont souvent sujets à caution – mais fut précisément vaincu par les Mazāta, qui avaient rejoint le camp califal. La « révolution » d'Abū Yazīd ne semble donc s'être propagée qu'à une partie des régions d'implantation ibadite, principalement les Aurès et le Djérid. Comme l'écrit al-Darjīnī (*K. ṭabaqāt al-mashā'ikh* : I, 110-1), « les ibadites », c'est-à-dire les wahbites, « se tinrent à l'écart de la *fitna* d'Abū Yazīd ». Une anecdote les montre d'ailleurs en train de prier dans leurs mosquées tandis que les partisans de « l'Homme à l'Âne » partent au combat.

La « bataille des martyrs » : Baghāya (969)

À cette convulsion illégitime, nos sources opposent la juste révolte, celle qui aboutit en 358/969 à une bataille rangée contre les Fatimides à Baghāya (ou Baghāy), à la lisière nord-est des Aurès (Prevost, 2008 : 146-52). Cette « bataille des martyrs » (*wāqʿat al-shuhadā'*), comme l'appellent les ibadites, a complètement disparu de la mémoire historique commune, qui a surtout retenu de cette année la conquête de l'Égypte par les chiites. Il est vrai que l'absence des troupes ifrīqiyennes a pu favoriser un tel soulèvement, mais il n'en demeure pas moins probable que l'événement ait été grossi par l'historiographie

communautaire. Après avoir retracé les « faits », nous allons expliquer cet effet de loupe.

Le soulèvement répondrait à l'exécution d'un notable d'al-Ḥāmma, Abū l-Qāsim Yazīd b. Makhlad al-Wāsīnī, qui servait jusque-là d'intermédiaire entre la population ibadite du Djérid et Abū Tamīm, c'est-à-dire le calife al-Muʿizz (953-975). Ainsi, lorsque l'armée se dirigea vers l'oasis avec une bannière rouge, signe de la colère souveraine d'après nos sources, le riche marchand se rendit à Kairouan pour intercéder, et revint finalement avant l'intervention des troupes, avec un drapeau blanc. Sa disgrâce aurait eu lieu un jour où il demanda l'autorisation de pouvoir admirer Dhū l-Faqār, la célèbre épée du Prophète qui servait d'emblème à la dynastie. En le voyant tirer l'arme de son fourreau, al-Muʿizz aurait conçu des soupçons à son égard et décidé sa perte. Le temps des « imams noirs » – *al-a'imma al-musawwida*, tel était le nom que les ibadites donnaient aux Abbassides, mais appliquaient aussi aux Fatimides, par un amalgame volontaire – est en effet ponctué de flambées de violence arbitraire, selon nos apologistes. Les justes y répondent avec la sérénité et la détermination de leur foi : Abū l-Qāsim ne termine pas sa vie sans avoir accompli deux génuflexions et Abū Muḥammad Wislān passe son temps à réciter le Coran en prison, au grand dam de ses geôliers (Abū Zakariyyā', "Chronique" : 197-8 ; Le Tourneau et Idris, 1960-2 : 375 ; al-Darjīnī, *K. ṭabaqāt al-mashā'ikh* : I, 124-5 ; al-Shammākhī, *K. al-siyar* : II, 523-7).

Mais cette fois-ci, deux des plus grandes figures de la vie religieuse ifrīqiyenne, Abū Khazar Yaghlā et Abū Nūh Saʿīd b. Zanghīl auraient appelé à la vengeance. La mobilisation des troupes se heurte toutefois aux divisions internes d'une famille religieuse désormais acquise dans sa majorité à la coexistence pacifique avec les pouvoirs en place. Les populations du Nafūsa acceptent du bout des lèvres, l'un des oulémas de Djerba appelle à la prudence, une partie des cavaliers Mazāta abandonne la maigre coalition avant la bataille, et les hommes du Zāb, de l'oued Rīgh (ou Arīgh) et du bassin de Ouargla n'arriveront jamais à temps – c'est tout du moins l'explication donnée. Quant à Abū Nūh, il est chargé d'écrire au calife omeyyade de Cordoue pour demander son aide, mais le message est intercepté par les agents du régime fatimide ! L'important toutefois, dans la logique du récit, est de façonner l'image d'une révolte juste, légitime, pieuse. Il s'agit d'accomplir un devoir religieux et d'obéir à l'invitation des shaykhs : c'est d'ailleurs une escouade d'étudiants en science religieuse (*talāmidh*) qui délaisse ses tablettes pour s'entraîner à l'équitation sur le parvis de la mosquée d'al-Ḥāmma. Al-Darjīnī rajoute qu'aucune initiative ne fut prise avant que les fidèles n'aient été consultés et n'aient donné leur accord (*mashūra ahl al-daʿwa*). Peu importe, d'ailleurs, le résultat de cette algarade : Abū Khazar part sans attendre de renforts et l'accrochage, aux environs de Baghāy, laisse sur le sol quelques-uns de ses compagnons (Abū Zakariyyā', "Chronique" : 201-6 ; Le Tourneau et Idris, 1960-2 : 377-81 ; al-Darjīnī, *K. ṭabaqāt al-mashā'ikh* : I, 128-32 ; al-Shammākhī, *K. al-siyar* : II, 527-8).

Une escarmouche insignifiante, à l'échelle de l'Empire, se transforme donc en un monument aux martyrs de la « Cause ». Pourquoi ? Certainement parce que la mémoire commune s'est désormais réfractée en une myriade de micro-histoires

particulières, qui communient néanmoins dans un imaginaire de persécution et de résistance. Mais aussi pour donner le change à la grande geste héroïque d'Abū Yazīd, recouverte du voile de terreur des « révolutions » kharijites. Il fallait bien que le camp de l'orthodoxie puisse mettre en avant son propre élan de résistance, et cela même au prix de l'invraisemblance ! Car, en vérité, la résistance aux Fatimides avait été incarnée par le camp des « refusants », les Nukkār. Les héritiers de l'imamat, privés d'État-référent, adoptèrent plutôt une attitude de négociation, revenant au quiétisme (*qaʿda*) qui avait été l'une des marques de fabrique du mouvement à Baṣra.

Une autre réalité : la cohabitation avec les « imams de l'égarement »

Loin du fracas des armes, les *siyar* ibadites nous transmettent surtout l'image d'un arrangement avec la réalité nouvelle et d'une cohabitation entre les « unitaristes » (*ahl al-tawḥīd*) et les « imams de l'égarement » (*a'immat al-ḍalal*). Le pouvoir fatimide, lui-même minoritaire dans une région qui lui était en partie hostile, sut écraser les dissidences les plus menaçantes mais aussi négocier avec les diverses composantes de la population maghrébine. C'est ainsi que, tandis que la répression s'abattait contre Abū Yazīd et ses partisans, forçant des groupes entiers à s'installer en al-Andalus, où ils furent accueillis par les Omeyyades, l'ibadisme wahbite bénéficia au contraire, après la tourmente de 909, d'une situation relativement accommodante. Les divisions internes de cette famille religieuse se projetèrent ainsi dans le champ des relations avec le pouvoir.

Dans l'ombre des « tyrans »

De même qu'Abū l-Qāsim est dépeint comme très influent auprès des « rois de Kairouan » (*ʿaẓīm al-qadr ʿinda mulūk al-Qayrāwān* selon Darjīnī), une série d'anecdotes met en scène le lien privilégié des élites religieuses avec la cour (Prevost, 2008 : 152-4). Le système décrit s'apparente un peu à celui de la *dhimma*, à savoir que les notables de la secte servent d'intermédiaires entre la population et le pouvoir, préoccupé avant tout de s'assurer la soumission des communautés locales, qui conservent une gestion autonome en échange du paiement – sans doute modique – de l'impôt.

L'épisode de Baghāya est d'ailleurs immédiatement suivi du récit de la réintégration des leaders rebelles à la sphère politique fatimide. Abū Nūḥ est capturé alors qu'il s'était déguisé en berger. Il est exhibé dans les rues de Kairouan juché sur un chameau, revêtu de guenilles et affublé d'un *zunnār*, la ceinture de couleur que l'on imposait aux *dhimmī*-s lorsqu'on voulait stigmatiser leur condition de soumis. Une scène plus tardive évoque la marque indélébile laissée par les chaînes sur les jambes du savant (Abū Zakariyyā', "Chronique" : 237 ; Le Tourneau et Idris, 1960-2 : 139). Mais à présent, dans une anecdote qui en dit long sur l'importance de la chancellerie fatimide comme outil de renforcement de l'État, Abū Nūḥ, accusé d'être l'auteur de la lettre aux Omeyyades, se voit soumettre à un test d'écriture. En falsifiant sa graphie, il sauve non seulement sa vie mais obtient son amnistie. Une scène, qui témoigne du regard porté sur le pouvoir impérial et son cérémonial par un auteur issu de marges sahariennes régies par une tradition de gouvernement collégial, décrit la réception du savant par le calife (Abū Zakariyyā', "Chronique" : 208 ; Le Tourneau et Idris, 1960-2 : 383-4) :

Abū Tamīm avait convoqué alors Abū Nūḥ, qui fut amené en sa présence encore enchaîné et ceint d'un *zunnār*. Abū Nūḥ entra alors dans une pièce à coupole (*qubba*) de couleur rouge, où Abū Tamīm siégeait sur un trône-banquette (*sarīr*) pourvu d'énormes pieds en ivoire. Il était revêtu de vêtements de couleur rouge et portait sur sa tête un turban de mousseline (*shāshiya*) rouge. Tout autour de la pièce se tenaient ses soldats. Lorsque le shaykh Abū Nūḥ regarda la scène, il fut submergé par le rouge**1**. Il en fut effrayé et eut la certitude qu'il était un homme mort. Il s'avança et salua. Abū Tamīm se tenait là, la tête penchée.

Il faudrait une enquête plus approfondie pour sonder la plausibilité de ce récit, qui s'inspire d'éléments connus du cérémonial aulique (la coupole, le *sarīr*, la gestuelle...). Bien que la couleur habituellement associée aux Fatimides soit le blanc, le rouge est connu pour être lié à la souveraineté, à Constantinople bien sûr, mais aussi à Bagdad et au Caire. Évocatrice du sang versé, c'est aussi la couleur de la révolte (Sanders, 1991), et l'on peut relier cette évocation aux expéditions punitives de l'armée fatimide, qui déployait un drapeau rouge selon l'extrait déjà commenté. Si l'on insiste sur la portée symbolique du texte, on peut voir dans le portrait du calife la satire d'un règne tyrannique et sanglant, dominé par l'*hubris*.

Toujours est-il que l'on s'accommode du régime honni, comparé au règne de Pharaon (al-Wisyānī, *Siyar* : II, 504). Après s'être livré à une dénonciation en règle de la « branche maudite » des Omeyyades de Cordoue, Abū Nūḥ est couvert d'honneurs. Protégé par Buluggīn b. Zirī b. Manād, qui deviendra le premier des émirs zirides (972-984), il obtient même pour les siens la protection du pouvoir fatimide, un *amān* étendu à « toutes les régions wahbites », et dont celles-ci se réclamaient encore au XI^e^ siècle selon Abū Zakariyyā' (Abū Zakariyyā', "Chronique" : 208-9 ; Le Tourneau et Idris, 1960-2 : 381-5 ; al-Darjīnī, *K. ṭabaqāt al-mashā'ikh* : I, 135-7).

Lors du départ vers l'Égypte, Abū Nūḥ réussit à échapper à l'invitation du calife qui lui demande de le suivre, mais il est remplacé par son ancien compagnon de révolte, Abū Khazar. Réfugié dans le Djebel Nafūsa, ce dernier est en effet amnistié et, à son arrivée à Kairouan en 359/970, al-Muʿizz lui fait l'insigne honneur, selon nos textes, de le faire asseoir à ses côtés sur le trône-banquette (Abū Zakariyyā', 1985 : 212-5 ; Le Tourneau et Idris, 1960-2 : 117-21 ; al-Darjīnī, *K. ṭabaqāt al-mashā'ikh* : I, 137-9).

La suite de sa biographie se déroule au Caire, où il accompagne la cour en 971 et se révèle expert dans l'animation de joutes théologiques et de controverses religieuses (*al-muʿāraḍa wa l-munāẓara*), l'une des manifestations de l'universalisme califien, que les Zirides reproduiront ensuite à une échelle plus modeste. Après être tombé en disgrâce, Abū Khazar retrouve son rang sous le règne d'al-ʿAzīz en s'illustrant tout particulièrement dans la réfutation des muʿtazilites. Darjīnī a beau insister sur sa nostalgie (*al-na'y* ʿ*an al-awṭān*) du « pays de l'alfa et de l'armoise », deux plantes répandues dans la steppe tunisienne, c'est le portrait d'un notable organique qui nous est dressé (Abū Zakariyyā', 1985 : 225-7 ; Le Tourneau et Idris, 1960-2 : 128-30 ; al-Wisyānī, *Siyar* : II, 697-9 ; al-Darjīnī, *K. ṭabaqāt al-mashā'ikh* : I, 149-51).

On peut deviner les débats internes que pouvait susciter cette proximité avec le pouvoir dans la discussion qui oppose Abū Nūḥ et Abū Khazar à propos d'une

lettre (*biṭāqa*) que ce dernier avait écrite aux « émirs noirs », donc aux Zirides (Abū Zakariyyā', 1985 : 219 ; Le Tourneau et Idris, 1960-2 : 124). Abū Nūḥ reproche à son ami d'y avoir employé la formule *lakum al-dunyā wa l-ākhira* (« que l'ici-bas et l'au-delà vous soient offerts ») qui convient seulement, selon lui, aux vrais musulmans ou à « l'imam de justice » (*imām al-'adl*). Or l'émir est un mécréant (*kāfir*) qui s'appuie sur des groupes berbères, les Zanāta et les Mazāta, par ailleurs assimilés par Abū Zakariyyā' à des « enfants de païens » (*awlād al-majūs*) à peine islamisés (Abū Zakariyyā', 1985 : 214-5 ; Le Tourneau et Idris, 1960-2 : 119-21). Son interlocuteur acquiesce mais, faisant remarquer que leur destin étant désormais lié à ce pouvoir impie, il estime préférable l'emploi de cette formule. La*Realpolitik* est donc justifiée au nom du *kitmān*.

<u>Épilogue ziride : de la coexistence à la confrontation (971-1048)</u>

Les *Siyar* attribués à al-Wisyānī abordent également la question des relations avec « les tyrans et les rois », à propos de l'épée offerte par le troisième émir ziride al-Muʿizz b. Bādis (1016-1062) aux shaykhs du Djebel Nafūsa. Ceux-ci discutèrent longuement de l'attitude à adopter en pareille occasion, nous dit-on. Devait-on refuser publiquement ce présent en le restituant ? Fallait-il au contraire s'abstenir de toute réaction ? Était-il préférable de briser l'objet et de l'enterrer discrètement, ou pouvait-on le garder ? (al-Wisyānī, 2009 : 241-2). Ce débat est à l'image des relations avec les Zirides, une dynastie berbère avec lesquels les liens semblent au départ assez étroits et pacifiques, avant que le retournement de la conjoncture politique et économique au Maghreb dans les années 1030-1050 ne change complètement la donne.

Les déambulations d'Abū Nūḥ de la Tripolitaine aux oasis du nord du Sahara à la fin du X^e^ siècle sont l'occasion de nous dresser un portrait de la coexistence entre les nouveaux gouvernants et leurs sujets ibadites. L'*indirect rule* fatimide est décrit de manière imagée : al-Muʿizz sur le départ confie l'Ifrīqiya à Buluggīn b. Zīrī en lui recommandant de laisser un cavalier dans chacun des 100 000 postes (*manzil*) aménagés par ses soins (Abū Zakariyyā', 1985 : 214-5 ; Le Tourneau et Idris, 1960-2 : 119-21). En vérité, le gouvernement ziride laisse une grande autonomie aux populations et repose essentiellement sur les liens entre les Ṣanhāja et leurs alliés, parmi lesquels figurent des auxiliaires berbères affiliés à l'ibadisme.

Les principaux sont les Mazāta, bien présents à Kairouan. Leur chef est un certain Ibrāhīm b. Wānmawī, l'un des *qā'id*-s de l'armée ziride. Nos sources le qualifient de tyran injuste et corrompu, lui reprochant notamment son rôle dans le prélèvement de l'impôt. Lors d'une visite à Djerba, il convoque Abū Zakariyyā' Faṣīl b. Abī Miswar, le plus grand savant de l'île, et lui ordonne de rassembler son lignage, les Banū Yahrāsan, dans la Grande mosquée. Il exhorte alors l'assemblée à obéir au sultan et à s'acquitter de l'impôt foncier (*al-kharāj*). Reconnu par le pouvoir chiite comme un interlocuteur, Ibn Abī Miswar réussit à négocier la diminution de la charge fiscale (Abū Zakariyyā', *K. siyar* : 243 et 248 ; Le Tourneau et Idris, 1960-2 : 144 et 149 ; al-Darjīnī, *K. ṭabaqāt al-mashā'ikh* : I, 168 et II, 181-3 ; al-Wisyānī, *Siyar* : I, 298). Dans une autre biographie de savant, le même*qā'id*, traité de libertin (*fājir*) sans vergogne, se voit cependant attribuer un rôle de protecteur de la communauté. Il reçoit les plaintes d'Abū Muḥammad Wīslān qui lui rapporte que l'un des muezzins de la capitale se répand en insultes

contre les « gens de la Cause ». L'homme de guerre envoie alors un esclave éliminer l'impudent (al-Wisyānī, 2009 : II, 572).

Dans le Djérid, le chef (*muqaddam*) des Banū Darjīn, un certain Wījtīn, s'est également « rapproché » de Buluggīn b. Zīrī, ce qui lui vaut le privilège de se vêtir de soie. Face aux Nukkār, il a cependant le bon goût de privilégier les wahbites et de soigner ses relations avec Abū Nūḥ, qui lui adresse sa bénédiction. L'alliance nouée entre les deux hommes tourne au désavantage des ennemis d'Abū Nūḥ, à qui l'émir en personne assure : « mon épée est pour les wahbites » (Abū Zakariyyā', 1985 : 224-5 ; Le Tourneau et Idris, 1960-2 : 127-8 : al-Darjīnī, *K. ṭabaqāt al-mashā'ikh* : I, 147-8). En revanche, Abū Nūḥ n'a pas la faveur des « sultans » de Tozeur, qui l'emprisonnent pendant quelque temps (Abū Zakariyyā', *K. siyar* : 229-31 ; Le Tourneau et Idris, 1960-2 : 132-4 ; al-Darjīnī, *K. ṭabaqāt al-mashā'ikh* : I, 153-4).

Un tournant se dessine pourtant, dans la politique ziride à l'égard de cette famille religieuse, sous le règne de Muʿizz b. Bādis – plus précisément dans les années 1030-1050. Une série de faits se dessine très nettement dans nos chroniques, qui illustrent la montée des tensions entre les Ṣanhāja et les communautés ibadites. Frictions, agressions, vexations et emprisonnements se multiplient, pour aboutir aux premières expéditions militaires, lancées contre Djerba en 431/1039-40 et surtout contre la Qalʿa des Banū Darjīn en 440/1048-9 (Prevost, 2008 : 191-8). Plusieurs facteurs expliquent l'abandon du mode de gouvernement mis en place par les Fatimides. La période est marquée par la dégradation de la situation économique, tout d'abord, et les sources ibadites se font l'écho des catastrophes qui touchent la région. En 430/1038-9, c'est une année de disette (*ḥalla ʿalà l-nās*) et de famine (*majāʿa*) pour les populations de Tripolitaine (Abū Zakariyyā', *K. siyar* : 304-5 ; Le Tourneau et Idris, 1960-2 : 340 ; al-Darğīnī, *K. ṭabaqāt al-mashā'ikh* : II, 163 ; Prevost, 2008 : 195). Des tremblements de terre touchent aussi l'Ifrīqiya, provoquant des migrations (al-Darğīnī, *K. ṭabaqāt al-mashā'ikh* : II, 189). Les ressources s'amenuisant, le pouvoir renforce sa pression et son emprise fiscales sur les régions rurales (al-Darğīnī, *K. ṭabaqāt al-mashā'ikh* : II, 163). La rupture avec Le Caire, mais aussi la concurrence avec les Hammadides, orientent donc les appétits des Zirides vers les terres de l'intérieur, débouchant au milieu du siècle sur la relance d'une politique de conquête. Celle-ci est très certainement liée aussi à la volonté de mieux contrôler les ressources générées par le commerce transsaharien. Timide jusqu'au X^e^ siècle, celui-ci connut un fort développement sous l'impulsion des oasis ibadites, grâce à la demande de l'Empire et aux connexions avec la nouvelle métropole du Caire à partir de 971. Une nouvelle ère débute donc dans ces années charnières.

Conclusion

L'avènement du califat fatimide constitue un tournant dans l'histoire ibadite, mettant fin à l'existence de l'imamat rustamide. Jusqu'à nos jours, cet événement a nourri une mémoire de la chute, qui conjugue l'idéalisation de l'âge d'or de Tāhart et le développement du sentiment d'être une minorité élue, mais persécutée et condamnée aux exils successifs. Abū Zakariyyā' al-Wārjlānī a puissamment contribué à la fixation de cet imaginaire historique, et l'étude de ses *siyar* confirme la complexité et la richesse de son dispositif mémoriel. Plus concrètement, les

sources ibadites nous apportent une vision originale des débuts du mouvement fatimide, soulevant en particulier la question des objectifs qui présidèrent au curieux périple du Mahdī en terre berbère et à son long séjour à Sijilmāsa. Par ailleurs, en dépit de l'épisode de Baghāya, mis en avant par les chroniqueurs en réponse à la geste impie du rebelle schismatique Abū Yazīd, ces textes peu explorés nous livrent quantité d'informations sur les rapports de l'orthodoxie wahbite avec le pouvoir fatimide. Il semble en effet que les querelles internes à l'ibadisme aient été plus fortes que le désir de s'unir contre les chiites, avec qui les oulémas wahbites partageaient un ennemi commun : la secte des Nukkār, fer de lance de l'entreprise de « l'Homme à l'Âne ». Le califat fatimide sut très certainement tirer parti de cette division pour obtenir un statu quo. En échange de quoi, les élites religieuses wahbites négocièrent la protection des leurs et jouèrent un rôle d'intermédiaires avec le pouvoir. Cet équilibre prit fin dans les années 1030-1050, quand les dynasties locales, désormais de plus en plus émancipées du Caire, orientèrent leurs ambitions vers l'intérieur des terres.

SOURCES

ABU ZAKARIYYA' AL-WARJLANI, *Kitāb siyar al-a'imma wa akhbārihā*, éd. ʿAbd al-Raḥmān Ayyūb, Tunis, Al-dār al-tūnisiyya li-l-nashr, 1985.

AL-DARJĪNĪ, *Kitāb ṭabaqāt al-mashā'ikh bi-l-Maghrib*, 2e éd. revue et corrigée, Ibrāhīm Ṭallay, s.n., s.d., 2 vol.

IBN ʿIDHĀRĪ AL-MARRĀKUSHĪ, *Kitāb al-bayān al-mughrib fī ikhtiṣār akhbār mulūk al-Andalus wa l-Maghrib*, éd. Reinhardt Dozy, revue par Georges Séraphin COLIN et ÉvaristeLEVI-PROVençal, Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane intitulée Kitāb al-bayān al-mughrib, (Leyde, E. J. Brill, 1948) réimpr. Beyrouth, Dār al-ʿarabiyya li-l-kitāb, 1998.

IBN KHALDUN, *Le livre des exemples*, *II. Histoire des Arabes et des Berbères du Maghreb*, trad. Abdesselam Cheddadi, Paris, Gallimard, 2012.

IBN AL-ṢAGHIR, *Akhbār al-a'imma al-rustumiyya*, éd. Adolphe de Calassanti Motylinski, « Chronique d'Ibn Saghir sur les imams Rostémides de Tahert », réédition *Cahiers de Tunisie* 26, p. 315-68, 1975.

LE TOURNEAU Roger, IDRIS Hady Roger, « La "Chronique" d'Abū Zakariyyā' al-Wārjalānī (m. 471 H. / 1078 J.C.) », *Revue africaine*, p. 104-106 (1960-2).

AL-QĀḍĪ NUʿMĀN, *Iftitāḥ al-daʿwa*, trad. Hamid Haji, *Founding the Fatimid State : The Rise of an Early Islamic Empire*, I. B. Tauris, Londres-New York, The Institute of Ismaili Studies Ismaili Texts and Translations Series 6, 2006.

AL-SHAMMĀKHĪ, *Kitāb al-siyar*, éd. Muḥammad Ḥasan, Beyrouth, Dār al-madār al-islāmī, 3 vol, 2009.

AL-WISYĀNĪ, *Siyar al- Wisyānī*, éd. 'Umar b. Luqmān Ḥammū Sulaymān Bū 'Aṣbāna, Muscate, Wizārat al-turāth wa l-thaqāfa, 3 vol, 2009.

ÉTUDES

AILLET Cyrille, GILOTTE Sophie, 2012, « Sedrata : l'élaboration d'un lieu de mémoire », *in*AILLET Cyrille (éd.), *L'ibadisme, une minorité au cœur de l'Islam*, dossier de la *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 132, p. 91-114. DOI : 10.4000/remmm.7923

AMARA Allaoua, 2012, « Entre le massif de l'Aurès et les oasis : apparition, évolution et disparition des communautés ibâdites du Zâb (VIIIe-XIVe siècle) », *in* AILLET Cyrille (éd.),*L'ibadisme, une minorité au cœur de l'Islam*, dossier de la *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 132, p. 115-135 DOI : 10.4000/remmm.7837

BAḤĀZ Ibrāhīm, 2010, *Al-dawla al-rustumiyya*, 160-296/777-909. Dirāsa fī l-awḍāʿ al-iqtiṣādiyya *wa l-ḥayāt al-fikriyya*, Ghardaïa, al-maṭbaʿa al-ʿarabiyya, 3e éd. revue et corrigée.

BRETT Michael, 2001, *The Rise of the Fatimids : The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the hijra, Tenth Century* CE, Leyde, E. J. Brill.

CANARD Marius, 1973, « L'autobiographie d'un chambellan du Mahdî ʿObeidallâh le Fâṭimide », *Hespéris*, 1952, repris *in* CANARD Marius, *Miscellanea Orientalia*, Londres, Variorum Reprints, p. 279-324.

CHAPOUTOT-REMADI Mounira, 2007, « Abū Yazīd al-Nukkārī », *Encyclopédie de l'Islam*, 3e édition (*EI*3), vol. I.

DANGEL Gérard, 1977, *L'imamat ibadite de Tahert (761-909). Contribution à l'histoire de l'Afrique du Nord durant le Haut Moyen Âge*, thèse de doctorat de troisième cycle d'histoire sous la direction de Freddy Thiriet, Strasbourg.

GAISER 2010, « The Ibāḍī "stages of religion" re-examined: Tracing the history of the*Masālik al-Dīn* », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 73 (2), p. 207-222. DOI : 10.1017/S0041977X10000054

HALM Heinz, 1996, *The Empire of the Mahdi: the Rise of the Fatimids*, trad. de l'allemand par Michael Bonner, Leyde, E. J. Brill.

HAMDANI Sumaya, 2006, *Between Revolution and State: the path to Fatimid statehood*, Londres, I. B. Tauris.

HASSEN Mohamed, 2012, « Peuplement et organisation du territoire dans une région d'implantation ibāḍite : le Jebel Demmer dans le sud-est de l'Ifrīqiyya (XIe-XVe siècle) », *in*C. AILLET (éd.), *L'ibadisme, une minorité au cœur de l'Islam*, *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 132, p. 137-154. DOI : 10.4000/remmm.7851

LOVE Paul, 2013, « Djerba and the Limits of Rustamid Power. Considering the Ibāḍī Community of Djerba under the Rustamid Imāms of Tāhert (779-909 CE) », *Al-Qanṭāra*,XXXIII 2, 2012, p. 297-323.

NEGRE André, 1969, « La fin de l'État rustumide », *Revue d'histoire et de civilisation du Maghreb*, 6-7, p. 10-21.

PREVOST Virginie, 2012, « Les enjeux de la bataille de Mânû (283/896) », *in* AILLET Cyrille (éd.), *L'ibadisme, une minorité au cœur de l'Islam*, dossier de la *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 132, p. 75-90.

—, 2008, *L'aventure ibāḍite dans le Sud tunisien (VIIIe-XIIIe siècle) : effervescence d'une région méconnue*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

— (à paraître), « Essai de cartographie des groupes dissidents dans le Maghreb ibadite »,*in* AILLET Cyrille (éd.), *L'ibadisme dans les sociétés islamiques médiévales : modèles politiques, formes d'organisation et d'interactions sociales*.

SANDERS Paula, 1991, « Marāsim », *Encyclopédie de l'Islam*, 2e édition (*EI*2), vol. VI.

WALKER Paul E. (à paraître), « Fatimid Conflict with the Ibāḍīs and the Ibāḍī Version of the Imamate, in North Africa and in the East », *in* AILLET Cyrille (éd.), *L'ibadisme dans les sociétés islamiques médiévales : modèles politiques, formes d'organisation et d'interactions sociales*.

1 Je traduis ainsi le jeu de mot sur le verbe de la neuvième forme *aḥmarra*, qui signifie « être rouge » mais renvoie aussi ici à l'idée de la peur et du malaise provoqués par cette couleur, qui peut prendre une connotation néfaste.

Référence électronique

Cyrille Aillet, « L'ibadisme maghrébin en contexte fatimide (début Xe-milieuXIe siècle) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 139 | juin 2016, mis en ligne le 01 juillet 2016, consulté le 06 septembre 2016. URL : http://remmm.revues.org/9467